

## CAPITOLO III

### KANT E HERDER: DUE PROSPETTIVE A CONFRONTO

Affrontare il rapporto Kant-Herder dall'angolo visuale dell'idea di nazione consente di comprendere sotto una luce particolare le indubbe differenze non solo di prospettiva teoretica ma anche di stile e di metodo che furono all'origine di polemiche e di scontri anche aspri tra i due pensatori, ma fornisce pure la possibilità di individuare elementi che disegnano uno spazio comune di discussione e che possono rappresentare per noi un utile momento di sintesi e di parziale conclusione rispetto al tema della nazionalità, prima di addentrarci nei meandri della riflessione fichtiana. Volendo, in poche parole, definire i diversi punti di vista di Kant e di Herder, potremmo indicare come prevalente nell'idea kantiana di nazione il carattere politico e, invece, in quella herderiana la priorità del punto di vista etnico-culturale. Ma la prevalenza dell'una o dell'altra prospettiva non esclude la possibilità della conciliazione e dell'integrazione.

E' bene partire dalle differenze, poiché la sensazione di una sostanziale incomprensione tra i due autori, se non addirittura di netta chiusura, apparve evidente già dalle recensioni di Kant ai primi libri delle *Idee*, alle quali seguirono repliche e ritorsioni di Herder, a volte indirette ma sempre facilmente riconoscibili, e si accentuò con la pubblicazione da parte di quest'ultimo di scritti, quali la *Metacritica* e la *Calligone*, i quali mirano ad una critica sistematica e globale del sistema kantiano, una critica in un certo senso inattuale e abbastanza isolata perché svolta in un momento, gli anni '90, in cui in Germania l'idealismo trascendentale si imponeva in maniera sempre più diffusa e capillare e si sollecitava semmai una reinterpretazione delle dottrine kantiane che le rendesse più coerenti e inattaccabili.

La *Metacritica*<sup>1</sup> presenta la massima lontananza speculativa di Herder rispetto all'antico maestro. Egli non si limita a discutere i singoli punti della *Critica della ragione pura*, proponendo soluzioni di segno diametralmente opposto, ma si concentra fin dall'inizio sul nucleo del sistema, confutando il concetto di "rivoluzione copernicana", tanto esaltato dai kantiani, e indicando la necessità dell'abbandono dell'idealismo e del ritorno ad una posizione di tipo realistico ed empiristico. Questo ritorno non viene giustificato attraverso argomenti teoretici, ma esibendo un dato fondamentale dal quale il filosofo non può prescindere, vale a dire il riconoscimento dell'originaria linguisticità di ogni atto della ragione. Piuttosto che di una 'critica della ragione pura' avremmo allora bisogno, come sostiene Herder, di una 'grammatica' del pensiero umano, le cui tracce sarebbero già contenute nel progetto

---

<sup>1</sup> La *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* fu pubblicata nel 1798, ed è disponibile in una traduzione italiana (parziale): *Metacritica. Passi scelti*, intr. di I. Tani, Ed. Riuniti, Roma 1993. L'opera herderiana si presenta come un'ampia recensione della *Critica della ragione pura*, anche se non sempre questa viene citata in maniera esatta, e quindi va letta tenendo sott'occhio l'opera kantiana.

leibniziano di una "caratteristica-combinatoria"; infatti, come sostiene Herder, "gran parte dei fraintendimenti, delle contraddizioni e delle assurdità che vengono attribuite alla ragione non dipendono probabilmente da questa, ma dall'imperfezione dello strumento linguistico o dal cattivo uso che la ragione ne fa, come indica il termine stesso di 'contraddizione'"<sup>2</sup>.

L'intento di Herder non è soltanto polemico, come si è affermato allora da parte dei molti seguaci di Kant, ma ha l'ambizione di proporre una diversa interpretazione della realtà umana che sappia cogliere attraverso la centralità della dimensione storico-linguistica la fondamentale unità delle facoltà umane, messa in discussione dai molteplici dualismi nei quali si era imbattuta ed era caduta la speculazione kantiana. La filosofia critica, tutta costruita su ambiguità terminologiche e su astrazioni concettuali, sarebbe venuta meno ai sani presupposti del Kant precritico, di cui il giovane Herder aveva entusiasticamente seguito i corsi universitari e che sembrava aprire il pensiero filosofico al mondo e alla vita, rifiutando ogni scolasticismo. Una filosofia mancata, dunque, la filosofia critica, vuota di contenuti, inutile per la vita, dannosa anche sul piano educativo<sup>3</sup>. E Herder ritorce, infine, contro Kant l'accusa che questi gli aveva rivolto all'inizio della recensione alle *Idee*, di essere cioè la *Critica della ragione pura* non un'opera filosofica, ma un poema, frutto non della ragione, ma della fantasia e dell'immaginazione: "La cosiddetta *Critica della ragion pura* è una forma ibrida di logica e metafisica e, se accostate le sue parti, avrete un poema che si fa e si disfa, un gioco fine a se stesso"<sup>4</sup>.

La critica di Herder, così aspra, perentoria e dura nei toni, trova una certa spiegazione anche in uno stato d'animo di delusione e di risentimento per il trattamento ricevuto da parte di Kant in occasione delle due recensioni alle *Idee*. Queste si erano aperte con una osservazione critica alquanto severa che colpiva la personalità stessa di Herder, di cui si ironizzava sulla "ben nota originalità", ancorché cervelotica (ted.), e sulla capacità empatica di assimilare ogni cosa, trasformandola in qualcosa di assolutamente personale e di non comunicabile<sup>5</sup>. Accusa che veniva ribadita nella seconda recensione, dove Kant manifestò chiaramente la sua irritazione perché il suo ex-allievo non solo non aveva raccolto i suoi suggerimenti ma aveva osato anche rispondere criticamente alle osservazioni sollevate. Kant replicò, alzando il livello dello scontro e accusando apertamente Herder di essere inadeguato rispetto al compito che si era proposto, quello di delineare una "filosofia della storia

---

<sup>2</sup> HERDER, *Metacritica*, p. 7.

<sup>3</sup> HERDER, *Metacritica*, p. 162: "Così l'impresa di portare i giovani su questa bolla di sapone di un'estetica, di un'analitica e di una dialettica trascendentali nel paese del nulla, senza oggetti, ben lungi dall'insegnare loro cose utili, è un viaggio sulla luna fatto alla luce di una meteora e all'insegna dell'impotenza della ragione pura".

<sup>4</sup> HERDER, *Metacritica*, p. 170.

<sup>5</sup> KANT, *Recensione di J. G. Herder*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, p. 53-54: "Così ciò che per lui si chiama filosofia della storia dell'umanità vorrebbe essere qualcosa di interamente diverso da ciò che si comprende abitualmente sotto questo nome: non cioè precisione logica nella determinazione dei concetti, o Accurata distinzione e dimostrazione dei principi, ma uno sguardo d'insieme molto ampio, che non indugia a lungo sui suoi oggetti, una pronta sagacia nello scoprire analogie e, nell'uso di queste ultime, un'immaginazione ardita, connessa con l'abilità di cogliere il proprio oggetto attraverso sentimenti e sensazioni che, come effetti di un grande contenuto di pensiero o come accenni dai molti significati, fanno presumere di sé certo più di quanto un freddo giudizio vi troverebbe".

dell'umanità", non essendo affatto un filosofo; egli, infatti, con il suo "spirito poetico" avrebbe confuso e mescolato filosofia e poesia, producendo qualcosa di completamente antifilosofico<sup>6</sup>.

Questo per quanto riguarda lo stile e il metodo di Herder, allievo non solo poco diligente ma filosofo mancato. Venendo al contenuto, la critica kantiana è, se possibile, ancora più netta. Rispetto allo schema dell'evoluzione storica proposto da Herder, pensato in termini puramente naturalistici, Kant delinea due ordini distinti dell'esistenza umana, uno di tipo naturale-sensibile e uno di tipo spirituale-razionale, ed assegna la possibilità del progresso soltanto a questa seconda dimensione della vita umana. Kant ritiene d'aver colpito in tal modo il principio filosofico -che è di ordine metafisico, come egli osserva, nonostante le affermazioni antimetafisiche dell'autore delle *Idee*<sup>7</sup>- il quale sta alla base della filosofia herderiana della storia, vale a dire l'analogia della natura, in virtù della quale il mondo naturale e la storia umana sono posti sotto un'unica legge di sviluppo. Se avesse voluto essere coerente con questo presupposto, che sa molto di panteismo (e quindi di spinozismo), come osserva maliziosamente Kant<sup>8</sup>, Herder avrebbe dovuto riservare il progresso non all'individuo, bensì soltanto alla specie, la quale soltanto perdura attraverso la metamorfosi delle forze naturali e si perfeziona; risulta, tuttavia, improponibile parlare di progresso a proposito di questo tipo di trasformazione, dato che un vero perfezionamento si può concepire soltanto su una base morale e non su una base naturale<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. Ivi, pp. 67: "Ma altrettanto poco vogliamo qui indagare se lo spirito poetico, che dà vita all'espressione, non sia penetrato talvolta anche nella filosofia dell'Autore; se, qua e là, i sinonimi non valgano per spiegazioni e le allegorie per verità; se, invece di una sortita di breve raggio dal campo del linguaggio filosofico al distretto del linguaggio poetico, non siano talvolta completamente mandati all'aria i confini e i dominî di entrambi; e se, in alcuni luoghi, l'intreccio di audaci metafore, di immagini poetiche, di allusioni mitologiche, non serva piuttosto a nascondere la sostanza dei pensieri come sotto una *maschera*, che a farla risplendere in modo gradevole sotto un velo trasparente".

<sup>7</sup> Una indiretta risposta di Herder a Kant, e una precisazione metodologica interessante, è contenuta nella breve presentazione del libro VIII delle *Idee*, dove l'atteggiamento del filosofo della storia, il quale non può procedere che induttivamente, è contrapposto a quello del metafisico, il quale parte invece dai concetti e pretende di ricavarne a priori tutte le conseguenze: "Ma il filosofo della storia non può basarsi su astrazioni, ma soltanto sulla storia, e corre il rischio di trarre conseguenze erronee, se almeno non connette gli innumerevoli *facta* in un certo disegno universale. Tuttavia tento il cammino, e, invece, di prendere il volo con il mio battello, cercherò di bordeggiare lungo le coste: mi tengo, cioè, a *facta* certi, da cui distingue le mie congetture, e lascio a chi abbia miglior fortuna di me, di ordinarle e usarle" (p. 128).

<sup>8</sup> KANT, *Recensione di J.G. Herder*, p. 61: "Per ciò che ora concerne quel regno invisibile di forze efficaci e autonome, non è ben comprensibile perché l'Autore, dopo che ha creduto di poter concludere con certezza alla sua esistenza partendo dalle produzioni organiche, non preferisca far derivare il principio pensante nell'uomo immediatamente da quel regno, come natura puramente spirituale, senza trarlo dal caos attraverso l'opera edificatrice dell'organizzazione; ciò dovrebbe allora significare che egli ritenga queste forze spirituali come qualcosa di completamente diverso dall'anima umana, e veda quest'ultima non come una sostanza particolare, ma solo come effetto di un'universale invisibile natura che opera sulla materia e la vivifica: la quale opinione non vorremmo, per equità, attribuirgli". Va ricordato che queste parole di Kant escono nel pieno della disputa sullo spinozismo e che, in generale, le due accuse di panteismo e di spinozismo si equivalevano e spesso erano associate a quella di ateismo.

<sup>9</sup> Ivi, p. 61: "Dunque non v'è la minima somiglianza tra l'innalzamento di stadio del medesimo uomo ad un'organizzazione più perfetta in un'altra vita e la serie di stadi che ci si può figurare tra individui e specie del tutto diversi di un determinato regno naturale. Qui la natura non ci fa vedere altro se non che essa abbandona gli individui alla completa distruzione e conserva solo la specie; ma là si chiede di sapere se anche l'individuo dell'uomo sopravviverà alla sua distruzione qui sulla terra, ciò che forse può essere concluso su fondamenti morali, o se si vuole metafisici, ma giammai secondo una qualche analogia dalla riproduzione visibile".

Infine, Kant difende il punto centrale della sua filosofia della storia, esposto nelle *Idea per una storia dal punto di vista cosmopolitico* e che era stato attaccato, pur senza un'esplicita citazione, da Herder nell'ottavo libro delle *Idee*. Il problema, aveva affermato Kant, la cui soluzione costituisce il più grande compito dell'umanità e in base al quale è possibile misurare il progresso storico, è la creazione dello stato perfetto o giusto, fondato sul riconoscimento del diritto, perché solo nella società civile, subordinandosi a leggi, le diverse e contrastanti inclinazioni umane perdono la loro carica dirompente e distruttiva, e producono benefici effetti<sup>10</sup>. Questa è un'ulteriore conferma per la tesi più volte ribadita da Kant che il progresso non concerne l'individuo, che rimane identico nelle sue forze naturali e in fondo nella sua stessa capacità morale; esso riguarda, invece, il genere umano il quale tende a produrre, e gradualmente in effetti produce, lo stato di diritto che costringe l'uomo, suo malgrado, a superare le condizioni della vita selvaggia e lo determina a vivere secondo le leggi della libertà. Infine, ironizzando sulla felicità dei popoli selvaggi, come gli abitanti dell'isola di Tahiti, tanto esaltati e invidiati da Herder perché vivrebbero ancora in uno stato di natura e senza contatti con la civiltà europea, ma paragonati proprio per questo a "pecore e a buoi felici"<sup>11</sup>, Kant difende l'atteggiamento di molti intellettuali e filosofi del suo tempo che parlavano apertamente, sia pure in termini a volte problematici, di progresso e pretendevano di saperlo determinare, indicando nell'avvicinamento ad un obiettivo finale, che è la realizzazione dello stato giusto, l'unità di misura in base alla quale esprimere un giudizio di valore sulle diverse epoche e sulle diverse civiltà..

La risposta di Herder si era concentrata, essenzialmente, su questo aspetto della filosofia kantiana della storia, che possiamo designare come una forma di 'illuminismo politico' nel senso che pone nella riforma della costituzione statale la meta finale di ogni progresso. L'uomo sarebbe, allora, semplice strumento e parte dello stato, e questo sarebbe dotato di un significato e di una vita autonoma rispetto a quella degli individui. Alla base di questa visione della storia sta "un principio facile, ma perfido della filosofia della storia", principio che Kant, per la verità, aveva presentato come problema legato alla doppia natura dell'uomo, sensibile e razionale, ma che Herder, semplificando, riproduce in questi termini: "L'uomo è un animale che ha bisogno di un padrone e attende la felicità della sua destinazione finale da questo padrone o da una lega di padroni"<sup>12</sup>. L'uomo, al contrario, è per natura libero, non schiavo; l'uomo che ha bisogno di un padrone non è ancora uomo ed è un animale, ma quando cresce e matura non ha più bisogno di un padrone. In sostanza, lo stato è

---

<sup>10</sup> KANT, *Idea per una storia universale*, pp. 34-35; cfr. *supra*, pp.

<sup>11</sup> KANT, *Recensione a Herder*, pp. 71-72.

<sup>12</sup> HERDER, *Idee per una filosofia della storia*, p. 182; si tratta di una citazione quasi letterale di alcune parole usate da Kant, ma non riportate assieme a tutto il contesto; cfr. KANT, *Idea per una storia universale*, p. 35: "La difficoltà che già la sola idea di questo compito pone subito di fronte è la seguente: l'uomo è un animale che, quando vive fra altri del suo stesso genere, ha bisogno di un padrone. Infatti egli abusa certamente della sua libertà riguardo ai suoi simili; e, anche se come creatura ragionevole desidera una legge che ponga limiti alla libertà di ognuno, la sua egoistica inclinazione animale lo conduce a trarsene fuori non appena gli sia possibile. Egli ha dunque bisogno di un padrone, che spezzi la sua volontà particolare, e lo costringa ad obbedire ad una volontà universalmente valida secondo cui ognuno possa essere libero".

necessario ad una umanità ancora infantile ed ha lo scopo principale di promuoverne l'educazione e lo sviluppo, limitando a poco a poco la propria forza e funzione fino a scomparire.

Finora, osserva Herder, è avvenuto il contrario; noi Europei abbiamo creato "una macchina dello stato" che tiene "legate insieme in un meccanismo molto fragile" le parti distaccate del corpo sociale, senza infondere in esse "una vita interna e una simpatia reciproca"<sup>13</sup>. Lo stato moderno è simile ad un cattivo padre che educa il figlio in modo da renderlo dipendente per tutta la vita o a un cattivo medico che, invece di guarire, alimenta e rende cronica la malattia al fine di tenere legato a sé l'ammalato. La posizione di Herder è radicale e rivoluzionaria rispetto alla teoria e alla pratica politica della sua epoca e può facilmente essere avvicinata a quella di Rousseau; lo stato moderno, nella forma che ha assunto in Europa nei secoli XVII° e XVIII°, rappresenta un momento di decadenza piuttosto che di progresso e deve, pertanto, essere combattuto e distrutto dalle fondamenta perché non è riformabile: "Tali meccanismi si serrano come cavalli di Troia, garantendosi reciprocamente l'immortalità, poiché non avendo un carattere nazionale, in essi non c'è vita e soltanto la maledizione del destino potrebbe condannare ad essere immortali queste unioni forzate; infatti proprio l'arte politica che le ha prodotte, gioca con popoli e uomini come con corpi privi di vita. Ma la storia mostra abbastanza che questi strumenti della superbia umana sono fatti di argilla e, come ogni argilla sulla terra, si dissolvono o di disintegrano"<sup>14</sup>.

L'artificio dello stato moderno nega "il carattere nazionale", producendo qualcosa di innaturale e di forzato. Anche Kant avvertirà, come abbiamo visto, questo pericolo, quando nel saggio *Per la pace perpetua* mette in guardia contro la tendenza dello stato ad allargare all'infinito i suoi poteri fino a diventare una monarchia universale e indica nei limiti imposti dall'esistenza delle comunità nazionali un freno voluto dalla natura per moderare l'invadenza e l'onnipotenza dello stato. In Herder la nazione non ha, però, soltanto questo compito negativo; essa fornisce l'occasione per proporre una riforma della costituzione politica secondo il progetto della natura, che ha riservato alla più nobile delle sue creature, cioè all'uomo, il grado massimo di libertà e di creatività. Non esiste, allora, per Herder un modello unico di stato, come è in fondo l'idea kantiana di "stato giusto", da imporre come dovere da realizzare a tutti i popoli della terra, ma ogni costituzione riceve la sua forza e la sua legittimità dalla base sociale, cioè dal popolo di cui essa deve esprimere il carattere, il modello di vita e i bisogni. La patria è questo tipo di stato; e come ad ogni popolo corrisponde una patria, così ciascuna patria deve dotarsi di una sua specifica forma di governo.

La natura non è responsabile dei mali prodotti dallo stato, poiché questo è una creazione umana, un prodotto dell'arte e dell'arbitrio, e può essere buono o cattivo a seconda della sua capacità di rispondere positivamente ai bisogni della società di cui

---

<sup>13</sup> HERDER, *Idee per una filosofia della storia*, p. 183.

<sup>14</sup> Ivi, p. 183.

è espressione. Quest'opera dello spirito umano dovrà seguire l'attività della natura che ha creato, con la famiglia, la base e il modello primo dell'organizzazione sociale; dato che la nazione è l'estensione dell'ambito della famiglia, il fondamento naturale di una organizzazione politica più complessa e artificiale, cioè dello stato, dovrà essere la nazione: "La natura educa famiglie; lo Stato più naturale è anche *un* popolo dotato di un carattere nazionale. Questo carattere vi si mantiene per secoli e può essere educato nel modo più naturale, se lo vogliono i suoi principi, nati in quel popolo; perché un popolo è una pianta della natura proprio come una famiglia, soltanto che ha più rami"<sup>15</sup>.

Le conseguenze politiche che Herder ricava dal principio dello "stato nazionale" non sono diverse nella sostanza da quelle enunciate da Kant, anche se sono più radicali; egli, infatti, non solo disapprova le forme e i metodi della politica dinastica e matrimoniale che aveva creato una specie di mercato di territori, paesi e popoli, ma nega persino la legittimità dell'idea stessa di monarchia ereditaria, che era allora alla base di quasi tutti gli stati europei, e inoltre, mette pure lui in guardia contro la tendenza dello stato a divenire "monarchia universale", che produrrebbe "la selvaggia mescolanza di stirpi e nazioni umane sotto un solo scettro", prendendo risolutamente la difesa dei paesi poveri e "ancora selvaggi" degli altri continenti che già erano diventati preda delle potenze europee.

Tuttavia, come spesso gli succede quando deve passare dalla polemica alla proposta, nel momento in cui deve suggerire un suo modello di riforma politico-costituzionale, Herder si mostra incerto e ambiguo, certamente più conservatore di Kant il quale, a dire la verità, aveva il vantaggio, quando scrive la maggior parte dei suoi scritti politici, di avere sotto gli occhi l'esempio delle costituzioni francesi. Alla vigilia della rivoluzione (siamo nel 1785, quando viene pubblicata questa parte delle *Idee* che andiamo esponendo) Herder non trova di meglio che riesumare il concetto di "governo di diritto divino", a suo dire la forma politica più conforme alla volontà della Provvidenza e la più vicina all'organizzazione naturale e semplice della famiglia: "La tirannia degli aristocratici è dura e il comando del popolo è un vero Leviatano. Tutti i governanti cristiani, quindi, si dicono tali *per grazia di Dio* e con questo vogliono dire che essi hanno avuto la corona non per merito loro, un merito del resto che non può sussistere prima della nascita, ma per disegno della Provvidenza che li ha fatti nascere in quel posto"<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 183.

<sup>16</sup> Ivi, p. 184. A questo "diritto", come si preoccupa subito di sottolineare Herder, deve corrispondere il senso di responsabilità dei sovrani che "devono" dimostrare nei fatti di "meritare" il privilegio concesso loro dalla Provvidenza. Anche in questo contesto emergono l'insoddisfazione di Herder per la situazione politica europea del tempo e il suo atteggiamento antitirannico; la citazione sopra riportata così continua: "Il merito ad occuparlo devono invece guadagnarselo con la loro opera, volta quasi a giustificare la Provvidenza che li ha riconosciuti degni di una carica così alta, perché il principe ha niente di meno che il compito di essere un Dio tra gli uomini, un genio superiore in veste mortale. Quei pochi sovrani che hanno inteso questa vocazione eccezionale, risplendono come stelle nella notte infinitamente scura e cupa dei soliti sovrani e danno ristoro al viaggiatore perduto nel suo triste cammino nella storia politica dell'uomo".

Se spostiamo il confronto sul terreno della filosofia della storia, incontriamo differenze analoghe e altrettanti punti di convergenza nella posizione dei due filosofi. La differenza fondamentale riguarda il modo di intendere la linea di sviluppo della civiltà umana in rapporto al susseguirsi e all'intrecciarsi dei diversi popoli nel corso della storia. Herder ha sottolineato, come abbiamo visto, la incomparabilità di ciascun popolo e di ciascuna epoca storica. Questo in polemica con l'idea illuministica di progresso, di un avanzamento generale e necessario della civiltà promosso dalla cultura. Su questo punto Kant esprime il suo netto dissenso nella sua recensione alle *Idee per una filosofia della storia*. Un'unità di misura per valutare la felicità dei popoli secondo Kant esiste, ed è il livello di cultura o di illuminismo raggiunto<sup>17</sup>. L'errore di Herder sta nell'aver considerato possibile solo la perfezione del singolo e non della specie umana; il progresso riguarda, invece, solo il genere e non gli individui, i quali derivano la loro maggiore o minore perfezione dal grado di sviluppo civile e politico raggiunto dalla comunità umana nella quale vivono; pertanto, egli esprime decisamente la convinzione che “che nessun membro di tutte le generazioni della stirpe umana, ma solo il genere raggiunga pienamente la sua destinazione!”<sup>18</sup>.

Certo, per Kant, la storia dal punto di vista cosmopolitico deve essere trattata quale “semplice idea”, non quale concetto empiricamente verificabile e scientificamente dimostrabile, ma l'idea, come sappiamo, esprime un'esigenza naturale e necessaria della ragione che “praticamente” guida, orienta e determina l'attività degli uomini<sup>19</sup>. Una storia, quella kantiana, che privilegia la dimensione del futuro, proiettata in avanti e sostenuta dalla speranza di una meta da raggiungere, mentre la storia herderiana è rivolta prevalentemente al passato, alle origini e al momento costitutivo della formazione dei popoli, il quale però comprende, in sé contratto e in potenza, l'intero processo dello sviluppo.

Su questa diversità di prospettiva in base alla quale può essere osservata e giudicata la storia umana insistono i due autori. Significativo è, a riguardo, un breve testo di Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786)<sup>20</sup>, che può essere considerato una risposta al libro decimo delle *Idee* ed è scritto contestualmente alla seconda delle due recensioni sopra ricordate. Il confronto è condotto da Kant sul terreno del commento alla Bibbia, un terreno certamente congeniale a Herder e al quale questi aveva fatto ripetutamente ricorso, già a partire da *Ancora una filosofia*

---

<sup>17</sup> Cfr. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 72-73: “L'autore vuol davvero sostenere che se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civilizzate, fossero destinati a sopravvivere nella loro pacifica indolenza anche per migliaia di anni, allora si potrebbe dare una risposta soddisfacente alla domanda sulla ragione per cui essi in effetti esistono, come alla domanda se non sarebbe altrettanto bene che quest'isola fosse stata riempita con pecore e buoi felici, piuttosto che con uomini felici nel puro e semplice godimento”.

<sup>18</sup> Ivi, p. 72.

<sup>19</sup> Su questa base Kant enuncia una sorta di “storia profetica” dell'umanità, una storia che non è, beninteso, una descrizione di fatti ed eventi ma la presa di coscienza di un compito e di un impegno che riguarda ogni uomo come essere razionale. Cfr. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di storia, politica*, p. 231: “Ora io, pur senza le doti del veggente, affermo di poter predire al genere umano, in base alle figure e ai segni dei nostri giorni (il riferimento è alla rivoluzione francese e ai suoi esiti), il raggiungimento di questo fine e con ciò anche, di qui in poi, un suo progresso verso il meglio che non si trasformi più in un suo totale regresso”.

<sup>20</sup> Cfr. KANT, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, pp. 103-117.

*della storia*, per spiegare il momento delle origini della storia umana e proporlo a modello di uno sviluppo storico che si svolga secondo natura.

Privilegiando il racconto della *Genesi* rispetto ai testi delle altre tradizioni orientali, Herder aveva voluto dimostrare la verosimiglianza dell'originaria situazione dell'umanità descritta dalla Bibbia e la sua corrispondenza con il quadro storico che il filosofo può ricostruire, ricorrendo alla ragione e all'esperienza. Il genere umano ha un'origine relativamente recente, come termine finale del processo della creazione, essendo "l'ultimo prodotto della terra ormai compiuta"<sup>21</sup>; la sua prima dimora è stata il giardino, il luogo più adatto per coltivare le forze vive della sua natura e nel quale meglio poteva esplicitarsi l'innata tendenza alla socialità<sup>22</sup>. Quello che è venuto dopo, la ribellione e il peccato, i conflitti e le guerre, il lusso e i vizi, tutto questo è dovuto all'attività degli uomini, che ha prodotto "degenerazioni" rispetto alla armoniosa perfezione di una vita che si svolgeva inizialmente tutta intera secondo le buone disposizioni della natura. Il richiamo al ritorno rousseauiano alla natura è del tutto coerente con questo quadro "idilliaco" con cui Herder descrive i primi passi della civiltà umana, compromessi poi dal peccato e dal disordine introdotti dall'arte e dalla cultura.

Un quadro idilliaco, basato su ipotesi gratuite, che Kant rifiuta, dichiarando di non volersi impegnare in un racconto "romanzato" ma di proporre delle "ipotesi" in qualche modo verificabili attraverso l'esperienza dell'uomo, in quanto possono essere ricondotte ad aspetti essenziali della sua natura<sup>23</sup>. Herder, d'altronde, come abbiamo visto, avrebbe completamente mancato al suo compito di costruire una filosofia della storia, avendone misconosciuto il principio costitutivo, che non è lo sviluppo spontaneo delle forze naturali ma l'attività libera dell'uomo. Ad ogni modo, seguendo il racconto biblico, anche Kant pone la prima coppia umana in un "giardino", un luogo sicuro, ben fornito di alimenti, dal clima temperato; ma il vero e proprio inizio della storia è fatto consistere nella rottura di questo equilibrio naturale per opera della ragione che gradualmente si è sovrapposta alla natura e ha cominciato a dominarla. Questi, dunque, i momenti della storia, tra loro dialetticamente collegati: "l'uomo passò dall'età dell'indolenza e della pace a quella del *lavoro* e della *discordia*, come preludio all'unificazione in società"<sup>24</sup>.

La società umana non si costituisce sin dall'inizio della comparsa sulla terra del primo essere umano, ma alla fine di un lungo e faticoso processo di incivilimento, nel momento in cui si afferma e cerca di imporsi il principio del diritto, cioè

---

<sup>21</sup> HERDER, *Idee per una filosofia della storia*, p. 198.

<sup>22</sup> Ivi, p. 199: "Questo tratto della tradizione attesta anche quanto dimostra l'intera disposizione della nostra natura, cioè il fatto che l'uomo non è stato creato per la vita selvatica, ma per quella più comoda, e quindi che il creatore, conoscendo nel modo migliore lo scopo della sua creatura, ha creato l'uomo, come tutti gli altri esseri viventi, nel suo elemento, nell'ambito della forza di vita per cui era fatto".

<sup>23</sup> KANT, *Inizio congetturale della storia*, p. 103: "Questo primo inizio, infatti, non dev'essere inventato, ma può essere tratto dall'esperienza, se si presuppone che questa ai primi inizi non fosse migliore o peggiore di come la sperimentiamo oggi; una presupposizione che è conforme all'analogia della natura e non comporta nulla di azzardato".

<sup>24</sup> Ivi, p. 111.



dell'uguaglianza tra gli uomini richiesta dalla ragione, il quale sottrae gli individui allo stato di conflitto permanente nel quale la natura li aveva posti<sup>25</sup>. Il passaggio dallo stato selvaggio alla vita sociale è indubbiamente un progresso che avvicina l'uomo alla sua destinazione finale come essere razionale guidato dal principio della libertà, ma è un progresso che riguarda solo il genere umano non gli individui, i quali in effetti hanno avuto ed ancora hanno molto da soffrire a causa di questa emancipazione da una vita spontaneamente naturale. Per gli individui il passaggio alla vita civile non né piacevole né desiderabile ma s'impone come un dovere, una costrizione che deriva dalla loro natura razionale, la quale, tuttavia, proprio in quanto prospetta tale dovere, richiede come postulato la necessità dello stesso progresso. "E allora - conclude Kant - il risultato della storia più antica degli uomini, tentata per mezzo della filosofia, è questo: soddisfazione nei confronti della provvidenza e dell'andamento delle cose umane nel loro insieme, andamento che non comincia dal bene per proseguire nel male, ma che si sviluppa gradualmente dal peggio al meglio; e a tale progresso ognuno è allora chiamato dalla stessa natura a contribuire per la sua parte, secondo le sue forze"<sup>26</sup>.

Sono interessanti due osservazioni contenute nella *Note* conclusive del saggio kantiano. La prima riguarda la funzione positiva assegnata alla guerra, che la natura usa come strumento per favorire lo sviluppo della libertà e della ragione umana, perché il conflitto costringe i popoli a confrontarsi, mescolandoli tra di loro e obbligandoli infine a trovare una forma di convivenza; e inoltre la guerra, con i pericoli che essa comporta, può servire come deterrente per limitare il potere assoluto dei governanti e per indurli a "rispettare l'umanità". Nel saggio *Per la pace perpetua*, scritto sotto l'incalzare degli eventi bellici in Europa, questa funzione positiva assegnata alla guerra sarà molto attenuata, e sarà invece allora ribadita ed enfatizzata la tesi che la guerra è legata alla natura sensibile, in un certo senso animale, dell'uomo, e la ricerca della pace ricondotta invece ad un'esigenza della ragione, che non può infine non imporsi come dovere da realizzare.

Infine, Kant si confronta espressamente con Rousseau, e indirettamente con Herder che si era più volte richiamato all'autore del *Discorso sulle arti e le scienze*, il quale sembrava contraddire il giudizio positivo che abbiamo visto assegnato alla cultura per il conseguimento della destinazione ultima dell'uomo. L'antitesi tra natura e cultura è un fatto innegabile, ma deriva da uno sviluppo asimmetrico tra le linee che segna il progresso della cultura e la linea che descrive il progresso delle forze e delle

---

<sup>25</sup> Sono distinti quattro stadi in questo processo di separazione della ragione dalla natura, i quali indicano forme di controllo via via più diffuso sugli istinti: 1) la scelta del cibo; 2) la disciplina della sessualità; 3) l'attesa del futuro; 4) l'uso sistematico delle cose come strumenti per la sua vita. "E così - commenta infine Kant - l'uomo era entrato in una *eguaglianza con tutti gli esseri ragionevoli*, qualunque fosse il loro rango: e cioè riguardo all'esigenza di *essere fine a se stesso*, di essere riconosciuto da ogni altro come tale e di non essere utilizzato da nessuno semplicemente come mezzo per altri fini" (Ivi, p. 108).

<sup>26</sup> Ivi, p. 116. E' abbastanza scoperto in questa conclusione, così come nell'apertura del saggio, il richiamo a Herder, sia nella definizione del racconto biblico come "la storia più antica degli uomini" (che allude al *Il più antico documento del genere umano*) sia nella sottolineatura, che richiamava l'aspra polemica contro l'illuminismo condotta da Herder, del progresso come passaggio dal peggio al meglio, e non come andamento dal bene al peggio.

disposizioni naturali. Soltanto alla fine del processo, che però è da intendere come ideale regolativo piuttosto che come termine temporale, quando la ragione riuscirà a dominare completamente le forze naturali nell'uomo, si potrà manifestare una perfetta corrispondenza tra le disposizioni naturali, in sé buone, e la natura morale dell'uomo. Si potrà, allora, realizzare il sommo bene, non solo come bene supremo nella vita conforme a virtù, ma come bene compiuto nel quale la felicità è proporzionata al grado di vita morale raggiunto. Kant condivide l'ideale rousseauiano ed herderiano di una cultura che non neghi la natura dell'uomo ma la promuova e la esalti nella sua condizione fondamentale, che è la libertà, anche se pone questo ideale come termine finale del processo storico, non come condizione da recuperare nella sua purezza originaria. Pur nella diversità di queste prospettive, Kant ed Herder si muovono, pertanto, verso una comune finalità: ricercare nella storia le ragioni per orientare e giustificare nel presente l'opera di liberazione dell'uomo in un senso sia culturale sia morale sia politico.

Si dà, dunque, per Kant un progresso del genere umano, che va oltre il limite della vita delle nazioni, una vita che è sempre naturale, segnata da nascite e da morti. Il punto di vista cosmopolitico si eleva al di sopra della storia delle nazioni, fornendo a questa storia un orientamento, uno scopo, un fine. Per Herder, invece, questo fine comune a tutte le nazioni non si dà a conoscere, la storia è – potrebbe dire Kant facendo il verso a Hegel - come la notte schellinghiana nella quale tutte le vacche sono nere, è un fiume grandioso che, scorrendo verso il mare, raccoglie le acque di tutti i suoi affluenti confondendole insieme in una massa indifferenziata che non lascia alla fine alcuna traccia dei diversi apporti. A questa visione sconsolante della storia dal punto di vista universale, nella quale sono destinati a scomparire individui, popoli e nazioni con i loro splendori e le loro tragedie, una visione pessimistica che non trovava d'accordo Kant, si aggiunge, però, in Herder la contemplazione quasi religiosa delle singole individualità storiche, colte, osservate e ascoltate nella loro concreta esistenza, e fatte in un certo modo rivivere attraverso la magia del linguaggio.

Cosmopolitismo e nazionalità: due concetti che non si risolvono compiutamente e senza residui l'uno nell'altro, come sarà teorizzato di lì a qualche anno da parte dei filosofi di ispirazione idealistica. Costoro, a partire da Fichte e poi ancor più espressamente e decisamente da parte di Hegel, faranno coincidere lo spirito universale o spirito del mondo (*Weltgeist*) di volta in volta con l'esistenza storica di una civiltà o con lo spirito di un popolo (*Volksgeist*), destinando questo ad una missione universalizzatrice e condannando gli altri alla marginalità e alla subordinazione. Sintomatica è a questo riguardo la teoria fichtiana del popolo tedesco come popolo originario (*Urvolk*), che conserverebbe in sé i caratteri più puri e universali dell'umanità, anche se si può portare a parziale giustificazione di questa teoria veramente funesta il bisogno di incoraggiare i Tedeschi (ma più precisamente – bisogna dirlo – i Prussiani) a risollevarsi dallo stato di prostrazione in cui si trovavano dopo la battaglia di Jena.

In Kant e in Herder niente di tutto questo. I due principi del cosmopolitismo e della nazione rimangono distinti anche se in un rapporto di azione reciproca. Kant pone, al di sopra, il punto di vista cosmopolitico come dovere e compito da assolvere assegnato a ciascun popolo che, pur mantenendo la sua individualità e come garanzia di essa, deve infine integrarsi in un organismo internazionale atto ad assicurare "la pace perpetua" e quindi la sua stessa sopravvivenza. Herder, invece, pone al di sopra il rispetto di ogni singola individualità storica la quale integra la storia universale e la realizza, arricchendola di contenuti sempre nuovi, originali e imprevedibili.

Al fine di spiegare questo duplice punto di vista, e mostrare la possibilità della loro conciliazione, mi sia consentito l'uso di un'immagine tratta dal mondo della musica, in sintonia con la sensibilità di Herder per le "voci dei popoli" (*die Stimmen der Völker*) di cui era, come abbiamo visto, un appassionato raccoglitore e un attento ascoltatore. Il cosmopolitismo kantiano è paragonabile all'arte della fuga di Bach, con la sua geometrica architettura che disegna simbolicamente l'ordine divino del mondo, un ordine razionale che è dato come idea, come compito da perseguire all'infinito; la sinfonia di Beethoven può invece rappresentare la tipica armonia herderiana, che sorge sempre nuova e imprevedibile per opera dei diversi e contrapposti temi, che conservano e vedono esaltata la loro specificità nel continuo fondersi e distinguersi. Ma come la musica di Beethoven è stata giustamente considerata un potenziamento e un coronamento piuttosto che un rovesciamento della musica settecentesca, da Bach a Mozart<sup>27</sup>, così la concezione herderiana della storia, con la sua difesa strenua delle singolarità nazionali, può essere intesa come momento di integrazione e di arricchimento, non di negazione e di rovesciamento, della concezione illuministica e kantiana della storia dal punto di vista cosmopolitico.

---

<sup>27</sup> Cfr. M. Mila, *Breve storia della musica*, Einaudi, Torino 1977, p. 206.